Стоманената клетка и изходът от нея

или спорът за Маркион, навремето и сега

Я к о б Т а у б е с

Философът Якоб Таубес беше една от най-екстравагантните фигури в германските академични среди; екстравагантен както в личния си живот, така и в позите си на учен, винаги на ръба на физическата и духовната екстремност. Той отраства и завършва образованието си в Швейцария, където семейството му, австрийски евреи, намира убежище от нацизма. През 50-те години преподава в САЩ и Йерусалим, а от 1961 - в Берлинския свободен университет, с шумно участие в студентското движение.

„Праговете“ в историята на религията и философията фокусират научните занимания на Таубес; оттук и особеният му интерес към гносиса. На първо място интересът му е исторически: за Таубес гносисът е продукт на същото вътрешно сътресение в юдаизма, от което се ражда и християнството. Още повече го интересуват обаче актуалните измерения на онзи древен импулс: за Таубес гносисът е формата, в която оцелява и продължава да се проявява революционният потенциал на религията след уронването на доктриналните и институционните й устои. За него Маркион е най-ярката емблема на вечната актуалност на гностическия императив.

Приживе Таубес публикува само една книга - Западната есхатология, докторската си работа от 1947. Останалото му творчество е разпръснато по сборници, списания и академични издания. Тази фрагментарност не е случайна, тя е ключът за разбирането на един стоящ извън времето словоборец, който, подобно на древните философи, предпочиташе живото пред писаното слово.

С.Г.

I

Изследователската история на гносиса допуска двоен прочит. На първо място тя се занимава предимно с изучаването на късноантичния гносис, но подобно на палимпсест, тя може да се чете и като ориентир в настоящето. В своите възлови пунктове изучаването на късноантичния гносис винаги е служело като ориентир в настоящето. Нека припомня работата на Фердинанд Кристиян Баур *Християнският гносис или философията на религията в нейното историческо развитие* (1835), в която тюбингенският теолог и църковен историк проучва наличието на гностически топоси в естествената философия на Шелинг, верското учение на Шлайермахер и философията на религията на Хегел. Един век по-късно, в книгата си *Гносисът и духът на Късната античност* (1934), Ханс Йонас използва средствата на екзистенциалния анализ на Хайдегер и интерпретира гностическото слово, така че на повърхността избива гностическата форма на самата философия на Хайдегер.

II

След Втората световна война в борбата за „легитимността на Новото време“ отново е включена формулата на гносиса. Първо в *Новата наука за политиката* (1952), а после в мюнхенската си встъпителна лекция “Наука, политика и гносис“ (1959) Ерик Фьогелин[1] предприема фронтална атака срещу „легитимността“ на Новото време, заклеймявайки го като „гностическо“. В труда си *Легитимността на Новото време* (1963) Ханс Блуменберг подема тезата на Фьогелин, но я преобръща, обявявайки Новото време за второто и окончателно „преодоляване на гносиса“. Блуменберг изхожда от предпоставката, че първият опит за преодоляване на гносиса в началото на Средновековието се е оказал неудачен и сянката на гносиса е продължила да съпътства като проблем цялото християнско Средновековие. Последното „води началото си от

[1] Eric Voegelin (1901-85), американски политически философ от германски произход.

сблъсъка с късноантичния и раннохристиянския гносис“. Можела да се поддържа дори тезата, че „целостта на рационалната системна воля на Средновековието е обяснима с превъзмогването на враждебната гностическа позиция“. Второто и окончателно преодоляване на гносиса в края на Средновековието е резултат от победното шествие на науката и техниката, смята Блуменберг. Още от самото начало това развитие стои „под знака на съмнението, че светът е могъл да бъде създаден в името на човека“. Благодарение на проекта наука, през Новото време „бягството в трансцендентността“ като „изход“ изгубва човешката си релевантност. Бремето на новия човек било различно от наложеното му от гносиса и християнството: „това е отговорност за състоянието на света като заявка към бъдещето, а не като изконна вина“. В космоса на Новото време няма фокална точка „отвъд“ света. Затова през Новото време не може да има гностически Изход от света.

Офанзивата на Фьогелин срещу легитимността на Новото време беше на прекалено широк фронт, формулата му за гносиса прекалено обща, за да се наложи. Затова не е учудващо, че в общи линии тезите на Блуменберг се възприеха като по-убедителни от научната общност. На тях се опира Одо Марквард в есетата си, излезли наскоро под заглавие *Сбогуване с принципиалното* (1981).

III

Аз не възнамерявам да се намесвам в спора между Блуменберг и Фьогелин относно интерпретацията на Новото време. Дори ако приемем, че тезите на Блуменберг имат тежест и че Новото време представлява окончателното преодоляване на гносиса, то може да се запитаме дали осезаемият от 20-те години на нашия век гностически рецидив не сочи края на онази обхващаща няколко века смислова структура наречена „Ново време“ и дали тогава топосът „край на Новото време“, плъзнал първоначално като културнокритическо общо място, не е всъщност симптом за криза в самосъзнанието на настоящето след Първата световна война.

Подобен обрат се очертава още в ранните подготвителни работи на Макс Вебер към *Протестантската етика и духът на капитализма* (1905). Малцина са забелязали дълбоката ирония, пронизваща разсъжденията на Вебер, когато извежда генеалогически „духа на капитализма“ от протестантския етос. Той проследява произхода и развитието на рационалния начин на живот на капиталистическата епоха от духа на протестантския светски аскетизъм чак до диалектическия му обрат, тоест до отхвърлянето на всякакъв аскетизъм в къснокапиталистическото общество на изобилието: „След като напуска монашеските килии и се пренася в професионалния живот, започвайки да господства над светския морал, аскетизмът допринася за изграждането на онзи могъщ космос на модерния икономически ред, който налага днес своя подавляващ отпечатък върху същностния стил на всички хора“. След като под формата на протестантски етос християнският аскетизъм става „светски“, тоест „практически“, „злата орис“ (Verhängnis) превръща модерния свят в „клетка, твърда като стомана“. Как се живее обаче в тази „стоманена клетка“? „Никой още не знае кой ще живее занапред в тази клетка и дали в края на това невиждано развитие няма да се пръкнат нови пророци или пък механизирани вкаменелости.“ Прогнозата на Макс Вебер от края на студията му върху капитализма става действителност след края на Първата световна война, когато секва духовният параден марш на прогреса по пътя на науката и техниката. Съвсем съзнателно Макс Вебер окачествява „стоманената клетка“ като „зла орис“ - един гностически йероглиф, който може да бъде изцяло разгадан в различните опити за измъкване от стоманената клетка.

IV

Гностическият йероглиф на епохата след Първата световна война, включително наследството на онази епоха и полемиките около нея, изпъква нагледно в спора за Маркион[2]. Фигурата на Маркион

[2] Маркион от Синоп (ок.85 - ок.160), влиятелен християнски теолог-еретик, която отхвърля Стария завет и „фалшифицираните“ части от Новия, а с учението си за двата бога се доближава до гностицизма, но не е идентичен с него; смята се, че

поляризира мненията, но спорът около него позволява да се разбере какво би могло да се има предвид в духовно-историческо и теолого-политическо отношение след Първата световна война под емблемата „гносис“.

Първият, който обръща внимание на Маркион в духовно-историческа перспектива, е Ернст Блох[3] в труда си *Духът на утопията* (1918). Пасажът фигурира и във второто, преработено издание от 1923, в екскурса за евреите. Интерпретацията на още младия Блох гласи, че религията на Изхода и царството, включително при пророците и при Исус, е пронизана от един „латентен гностицизъм“, артикулиращ опозицията между справедливо и добро - „една опозиция, която съвсем не е продукт чак на не-еврейското християнство“. Маркион продължава да присъства като импулс и в късното творчество на Блох. Още при Блох интересът към Маркион е белязан от специфичния индекс на неговата „модерност“. На първо място модерен у Маркион е онзи странен контраст между вътрешното, което няма външно съответствие и външното, което няма вътрешно съответствие, един контраст, какъвто старите религии и философии, а и гностическите системи, не познават. Модерно при него е и това, че противно на конвенционалната неоплатоническа драматургия, процесът на спасението не е представен симетрично спрямо предисторията на злото, тоест спасението не е конструирано като обратния път към възстановяването на едно първоначално състояние[4], а както отбелязва Адолф фон Харнак[5] в монографията си *Маркион, евангелието от чуждия бог* (1921): „Разкрива се един великолепен чужд свят, който става дом на човека“; същото онова „нещо“, за което Блох, оркестрирайки Харнак, казва в края на *Принципът надежда* (1959): „Онова, което всички ние търсим в детството си, и където никой не е бил досега - домът на човека“.

християнската доктрина и църква се формират в „спора“ с М.

[3] Германски философ (1885-1977), дълго време под влиянието на марксизма.

[4] Според Маркион човекът е рожба на този свят, но намира спасение в „другия“ свят; според гностицизма човекът произлиза от другия свят и се спасява, „връщайки се“ там.

[5] Германски протестантски теолог и църковен историк (1851-1930); монографията му за Маркион е все още най-меродавната работа по темата.

Харнак публикува монографията си върху Маркион през 1921. Ние я четем не (само) като историческа студия, а (и) като свидетелство за една нова религиозност в края на либерално-протестантската епоха. Харнак повдига „сериозно“ въпроса „дали маркионизмът, както трябва да се разбира днес, след като бе освободен от корсета на своето време“, не е всъщност „търсеното решение“ на религиозния проблем днес; дали линията: пророци, Исус, Павел не намира вярно продължение само в Маркион, и дали философията на историята не трябва да приеме антитезата благодат (нов дух и свобода) срещу свят (включително морала) като последната дума. Акцентирах паралелността и независимостта на интерпретационните опити на Ернст Блох и Адолф фон Харнак: 1918/21, 1. изд. на *Духът на утопията* и *Маркион*, 2. изд. 1923/24, защото след Втората световна война Мартин Бубер[6], размишлявайки върху хода на историята след Първата световна война, насочва многократно вниманието към Маркион като ключова фигура и към интерпретацията на Харнак, което пък е от значение за централната тема на нашия колоквиум: гносис и политика[7].

V

След Втората световна война, когато след годините на голямото изпитание Мартин Бубер се опитва да приведе под общ знаменател станалото, той припомня за „гностика Маркион“ и за монографията на Харнак. Така например в първото от четирите „Слова за юдаизма“, обединени под заглавието *Преломът* (1952), той пише: “По същото време, когато Адриан смазва въстанието на Бар Кохба, превръща Йерусалим в римска колония, а на мястото на втория Храм издига храм на Юпитер, Маркион идва от Мала Азия в Рим и донася собственото си евангелие като духовен принос за унищожаването на Израил”.

Оставям настрана въпроса за хронологията, с която Бубер борави доста либерално. Мисля, че той не иска да установи причинна

[6] Еврейски религиозен философ от немски произход (1878-1965).
[7] Настоящият текст е написан за колоквиума под това название, състоял се през 1982 в Бад Хомбург.

връзка, а да съпостави два факта, конкретизиращи се исторически: според Маркион спасената душа се намира от едната страна, а съществуващото общество от другата, и за подобряване на последното изобщо няма смисъл да се мисли. Църквата отказва да последва Маркион. Тя знае, че ако сътворението и спасението „бъдат разделени, тя ще се окаже лишена от основата на своето влияние върху уредбата на този свят“. На това място Бубер се обръща към текста на Харнак за Маркион. Харнак, който изобщо не е „антисемит“, смята, че запазването на Стария завет през XIX в. като „канонично свидетелство“ на християнството е било „последица от религиозната и църковна парализа“. Бубер коментира така: „Харнак почина през 1930, три години по-късно неговата мисъл, мисълта на Маркион, бе приведена в действие - не със средствата на духа, а със средствата на насилието и терора. Дарът на Маркион за Адриан бе попаднал в чужди ръце“. Връзката между гносис и политика не би могла да се опише по-нагледно. Бубер прави това в перспективата на един „конкретен месианизъм“, от който е повлиян и *Духът на утопията* на Ернст Блох. Затова сравнението между Блох и Бубер, про и контра Маркион като ключова фигура, е показателно.

Блох също засяга проблема за гностическия антисемитизъм, намирайки точната формула „метафизически антисемитизъм“, но той интерпретира Маркион и разпределя наследството на онази епоха по съвсем различен начин от Бубер. Още в *Духа на утопията* се казва: „Именно защото Маркион, един велик човек, конципира бог като история, това дистанциране, тази антитеза между демиурга[8] и непознатото дотогава, огласено едва от Христос върховно божество, този привиден метафизически антисемитизъм се оказва по-близо до месианската духовност, отколкото цялата по-късна, вкаменяваща и Стария завет икономия на Откровението, която разводнява поредните Откровения и ги свежда просто до една педагогическа мярка, отдалечавайки по този начин същинския теологически процес от самото небе“. Събитията от времето на Хитлер не променят нищо в това отношение. *Принципът надежда* също възхвалява Маркион,

[8] Богът създател на света, „лошият“ бог, според гностическата теология.

изживяващ се като продължител на антитетичния Павел, като пропагандатор на учението за новия бог, абсолютно чуждия бог, „от когото до човека не бе достигнала никаква вест преди появата на Христос“. „Маркион разрушава моста към Стария завет, но самият той, разбира се, стои на този мост.“ „С други думи: Маркион идва не само от Павел, той идва и от Мойсей - истинският или чуждият бог се провижда още в бога на Изхода, между Египет и Ханаан.“ При Ернст Блох се налага изводът, че „като цяло утопията месианизъм стои в опозиция“ на учението за сътворението. Също и в късната си работа *Атеизмът в християнството* (1968) Блох пак напомня за учението на Маркион като „дързък подтик“, задал ключовото понятие за анти-тезата: анти-„закон“, анти-„справедливост“, анти-„създател и управник на света“, със смисъл - свобода, благодат и завръщане; „Настъпва нещо никога нечувано и невиждано, но дълбоко познато, което, именно защото никога преди не е било тук, е домът на човека“. Антитетичното понятие на Маркион няма нищо общо с някакво светско напрежение, вражда с евреите (Маркион боготвори евреина Павел като свой учител), отбелязва Блох между другото, сякаш в отговор на великолепното Слово на Бубер. Да оставим настрана анекдотичното, което свързва и разделя тези двама утописти: утопичното оттегляне на Цион, от страна на единия, и утопичното легитимиране на Октомврийската революция, от страна на другия, бяха опровергани от хода на историята; искаме просто да разберем каква функция придобива фигурата на Маркион в тяхната историко-философска мисъл и на тази база да развием някои размишления на тема „гносис и политика“.

VI

При цялата пристрастност на думите си, Мартин Бубер насочва вниманието към историческия час на гностично-маркионитския импулс. Изходът от свят и история също е маркиран исторически. Маркион стои в известна връзка с кризата на конкретния месианизъм, месианско-апокалиптичното въстание на Бар Кохба по времето на Адриан, и реагира на него - с едно евангелие, което

поема пътя навътре в човека, жертвайки историята. Историята няма спасение, а спасението няма история. Още Харнак забелязва, че Маркион тълкува буквално Петокнижието и старозаветните пророци. Les extremes se touchent[9]. Защото и Аквила, който изготвя по равински верен гръцки превод на еврейската Библия в духа на школата на Акиба[10], тъй като Септуагинтата се използва и от християнските мисионери, е от малоазиатския град Синоп и съвременник на Маркион. Макар че на слуховете от времето на църковните отци за еврейския произход на Маркион не може да се вярва, биографичният паралелизъм между Маркион и Аквила е удивителен. Бубер също улавя нещо от „откриия или скрит маркионизъм“, оповестен от Харнак и вещаещ нещо от духа на времето било в прочутия коментар на Карл Барт върху Послание към римляните, чиято маркионистка фигура стресва съвременните теолози, било в онзи философски труд, който, почти незабелязан първоначално, после гръмко се налага като нова философия, като революция във философията: „Смисълът на света трябва да е извън него. В света всичко е такова, каквото е, и всичко става така, както става, в него няма никаква ценност - а ако имаше такава, тя нямаше да има никаква ценност. Затова не може да има и етически норми. Нормите не могат да изразят нищо възвишено. Какъв е светът, е напълно безразлично за възвишеното. Бог не се проявява в света“. Това не са тези от някой манихейски трактат, те стоят в края на *Tractatus logico-philosophicus* (1921) на Лудвиг Витгенщайн, в чието начало стои двусмисленото изречение: „Светът е такъв, какъвто се явява“ - едно изречение, което звучи и трябва да звучи позитивистично и преди всичко теологично. Би трябвало да се запита, какъв е историческият индекс, който носят маркионистко-манихейските формули през 20-те години на нашия век и на какви затруднения откликват те.

Проучването на тези връзки би било по-смислено, отколкото с най-общи патетични изречения, както прави Бубер, „да

[9] Крайностите се допират (фр.).
[10] Един от най-значимите учени равини в периода между разрушаването на Втория храм (70 г. сл.Хр.) и въстанието на Бар Кохба (132-135).

противопоставим духа на Израил на откритията или скрит маркионизъм на народите“. Редно би било също да се зададе въпросът дали маркионистката фигура подхожда отвън към конкретния месианизъм, наричан от Бубер „духа на Израил“, или дебне отвътре като „таен въпрос“.

Третото Слово на Бубер, най-дълбокото и най-проникновеното от неговите Слова, носи заглавието „Тайният въпрос“. То визира Симон Вейл, една френска еврейка от междувоенната епоха и времето на Втората световна война, една наследничка на Маркион, доколкото изобщо може да има религиозно наследство. Симон Вейл, в чиито записки „намира израз едно силно и теологически дълбоко обосновано отрицание на живота, водещо логично към отрицание както на аза, така и на обществото“[11], отхвърля Израил и юдаизма, но не приема християнството - поради религиозни съображения, най-важното от които е, че църквата ѝ се струва прекалено юдейска. „Тя обвинява Израил в идолопоклонство, единственото истинско идолопоклонство, а именно колективизма, който, позовавайки се на една притча на Платон, тя нарича големия звяр. За нея социалното е сферата на сатаната, тъй като колективизмът има наглостта да диктува на човека що е добро и що зло, той застава между бога и душата, дори заема мястото на бога.“ За Симон Вейл древният Рим е „големият звяр“ в политическо, а Израил в религиозно отношение. Рим и Йерусалим въплъщават социалния принцип. Вейл обаче „искаше да се отърси от природата, както искаше да се отърси и от обществото: действителността бе станала непоносима за нея и бог беше силата, която можеше да я изведе извън действителността“. Би било твърде дребнаво да се запитаме дали Мартин Бубер е вникнал вярно в помислите на Симон. Това, че взема Симон Вейл като пример за тайния въпрос, „вълнуващ цяло поколение“, на който той се стреми настойчиво да отговори, показва, че Бубер проявява усет за това, че чувствителни натури, включително „будни евреи“, както показват записките на Симон, са поели по пътища, водещи към „съвсем-другото“. От сигурния заслон на този свят обаче не може да

[11] Симон Вейл (1909-43) завършва живота си със самоубийство.

се каже нищо за съвсем-другото, тъй като казаното тук само изопачава нещата. Маркион започва своите антитези по следния начин: „О чудо на чудесата, прехлас, могъщество и изумление, та човек не може да каже абсолютно нищо за евангелието, нито да размишлява върху него, нито да го сравни с нещо“.

В един увличащ спор между Барбара Аланд[12] и Ханс Йонас относно произхода на гностическото изживяване, отправния момент за всеки гносис, Аланд отбелязва: „За мен отправната точка на гносиса е безкрайното ликуване от освобождението. Ханс Йонас отбеляза, че това е нов експеримент в интелектуалния подход към явлението гносис, който поставя на първо място ликуването от освобождението и едва след това усещането за отминалото иго“. Мисля, че прологът на Маркион би могъл да подкрепи тезата на Барбара Аланд. Скритото (absconditum) не предизвиква ужас, а истинска радост.

Необходимо е може би да хвърлим още един поглед назад към времето на Маркион и да се запитаме дали учението за двата бога наистина се среща само извън юдаизма, дали с други думи демаркационната линия между духа на Израил и духа на народите може да се прокара така рязко, както прави това Мартин Бубер. Студията на А. Е. Сигъл (A. E. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* 1977) навежда на мисълта, че кризата на монотеистичната вяра избухва отвътре. Тайният въпрос поразява дори равинския елит в лицето на Елшу бен Абуя, който получава прозвището „Ахер“, Другия. Г. Струмса, който събра и проучи съответните материали, е на мнение, че прозвището „Ахер“ е технически термин за гностик.

In summa: аз пледирам за нов прочит на източниците и техните интерпретации, за възможността гностично-маркионистката фигура да се разглежда като криза на онзи конкретен месианизъм, който достига кулминацията си във въстанието на Бар Кохба, тълкувано от Мартин Бубер като рамково условие за появата на Маркион. Р. М.

[12] Германска теоложка (1937), професор по Църковна история и текстуално изследване на Новия завет.

Грант (R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* 1959) обърна вече внимание върху вътрешната връзка между апокалиптиката и гносиса. Ако апокалиптиката е един възможен отговор на ситуацията, която Лео Фестингър свежда до формулата „когато пророчеството се провали“, тогава може би не би било неуместно да сведем гносиса до формулата „когато апокалиптиката се провали“[13]. В религиозно-историческо отношение духовната ситуация е по-сложна, отколкото я скицира Мартин Бубер; тя е не по-малко сложна и от гледна точка на научно-историческите изследвания. Но Бубер проявява много голям усет, давайки историческо обяснение за историческата констелация и нейната интерпретация. Ние сме му задължени за това, макар да четем спора за Маркион, навремето и сега, в друга светлина.

Превод от немски С т о я н Г я у р о в

Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (1996).

[13] Схематичният вид на веригата е: пророчество - апокалиптика - гносис.